



UNIVERSIDAD DE CUENCA

Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación

Carrera de Filosofía, Sociología y Economía

“La Evolución Biológica como Fundamento de la Ética”

**Trabajo de Titulación previo a la obtención del
título de Licenciado en Ciencias de la Educación
en Filosofía, Sociología y Economía**

AUTOR:

Eduardo Esteban Pazos Freire C.I. 0106995459

DIRECTOR:

Mst. Marco Antonio Ambrosi De La Cadena C.I. 0103346300

CUENCA – ECUADOR

2018



Resumen

El presente artículo examina la relación entre el naturalismo ético y la evolución biológica. En la primera parte de este trabajo se describe la evolución biológica y su relación con el naturalismo ético, del cual se afirma que debe tomar como premisa fundamental la evolución del ser humano por medio de la selección natural. Luego de esto, se analizan las implicaciones de una teoría metaética naturalista basada en la evolución biológica. Estas implicaciones de una metaética evolucionista dan lugar a las disputas entre las corrientes realista y antirrealista en cuanto a la existencia de propiedades éticas. Finalmente, se defiende una posición metaética realista basada en la evolución biológica, y que resulta ser consecuente con el naturalismo ético.

Palabras clave: metaética, evolución biológica, naturalismo ético, realismo ético, antirrealismo ético.



Abstract

This paper examines the relationship between ethical naturalism and biological evolution. The first section of the article describes biological evolution and its relation with ethical naturalism, which takes into account, as a fundamental premise, the fact that human beings have evolved by means of natural selection. Moreover, the implications of a naturalist metaethics based on biological evolution are analyzed. These implications of an evolutionary metaethics give rise to the debate concerning the realist and antirealist postures with regard to the existence of moral properties. Finally, a realist metaethics based on biological evolution is endorsed, which remains coherent with ethical naturalism.

Key words: metaethics, biological evolution, ethical naturalism, ethical realism, ethical anti-realism.



ÍNDICE

| | |
|--|----|
| Resumen..... | 1 |
| Abstract..... | 2 |
| 1. Introducción..... | 6 |
| 2. La evolución biológica y su relación con el naturalismo ético..... | 8 |
| 2.1. La evolución biológica | 8 |
| 2.2. El naturalismo ético | 12 |
| 3. Una metaética evolucionista..... | 15 |
| 3.1. El realismo naturalista y la evolución biológica | 17 |
| 3.2. El antirrealismo evolucionista..... | 19 |
| 3.3. Una versión alternativa de realismo evolucionista..... | 26 |
| 4. Conclusiones | 36 |
| 5. Bibliografía..... | 39 |



Cláusula de licencia y autorización para publicación en el Repositorio Institucional

Yo, Eduardo Esteban Pazos Freire, en calidad de autor y titular de los derechos morales y patrimoniales del trabajo de titulación "La Evolución Biológica como Fundamento de la Ética", de conformidad con el Art. 114 del CÓDIGO ORGÁNICO DE LA ECONOMÍA SOCIAL DE LOS CONOCIMIENTOS, CREATIVIDAD E INNOVACIÓN reconozco a favor de la Universidad de Cuenca una licencia gratuita, intransferible y no exclusiva para el uso no comercial de la obra, con fines estrictamente académicos.

Asimismo, autorizo a la Universidad de Cuenca para que realice la publicación de este trabajo de titulación en el repositorio institucional, de conformidad a lo dispuesto en el Art. 144 de la Ley Orgánica de Educación Superior.

Cuenca, 18 de julio de 2018

Eduardo Pazos F.

Eduardo Esteban Pazos Freire

C.I: 0106995459

Eduardo Esteban Pazos Freire



Cláusula de Propiedad Intelectual

Yo, Eduardo Esteban Pazos Freire, autor del trabajo de titulación "La Evolución Biológica como Fundamento de la Ética", certifico que todas las ideas, opiniones y contenidos expuestos en la presente investigación son de exclusiva responsabilidad de su autor.

Cuenca, 18 de julio de 2018

Eduardo Pazos F.

Eduardo Esteban Pazos Freire

C.I: 0106995459



La Evolución Biológica como Fundamento de la Ética

1. Introducción.

En la filosofía moral contemporánea, particularmente dentro de la tradición analítica, uno de los problemas más acuciantes durante el último siglo ha sido el de la fundamentación y la objetividad (o no) de la ética¹. La envergadura y profundidad de la discusión en torno a este problema han llegado a ser tales, que hoy en día existe una subdisciplina filosófica entera dedicada a este asunto, la cual recibe el nombre de metaética. Al hablar de la fundamentación y la objetividad de la ética, es imprescindible hacer referencia, por un lado, al estatus ontológico del tipo de objetos que (aparentemente, al menos) describe el lenguaje moral: ¿qué significa la palabra “bueno” cuando hacemos juicios morales? ¿Qué es, exactamente, eso que llamamos “el bien”? ¿Son éstos objetos reales²? Por otro lado, también entra en cuestión la viabilidad epistemológica de tal empresa: ¿cómo es que llegamos a tener conocimiento de propiedades o hechos (si los hubiere) tales como el mal, el bien, o lo moralmente obligatorio?

¹ En este trabajo utilizaré el término “ética” para referirme al conjunto de proposiciones que conforman el lenguaje moral, esto es, toda clase de juicios evaluativos que apelen a las nociones de “bien”, “mal”, “deber” (moral), “licitud” (asimismo, moral), etc. Esto incluye tanto al tipo de juicios que tienen lugar en la vida moral cotidiana del ser humano (e.g. frases tales como “robarle a mi vecino es *mal*”), así como los grandes sistemas y doctrinas éticas elaboradas por los distintos pensadores y escuelas filosóficas —por ejemplo, la ética utilitarista—, ya que éstos están conformados, en última instancia, por dicha clase de proposiciones. A pesar de la distinción que algunos filósofos hacen entre los términos “ética” y “moral” (cf. Cortina & Martínez (2008, pp. 21–28)), evitaré hacer hincapié sobre tal distinción con la finalidad de no complicar aún más el panorama con disputas semánticas que carecen de mayor trascendencia. Los términos “moral” y “ética” se utilizarán como sinónimos a lo largo de este artículo.

² Es decir, ¿están en la realidad? ¿Existen con independencia del sujeto?



Debido a que la ontología³ se relaciona directamente con aquellas dos cuestiones centrales de la metaética, se tomará como punto de partida una posición ontológica en particular para tratar el problema de la fundamentación y objetividad de la ética: el naturalismo⁴. El objetivo de este artículo es el de examinar la posibilidad e implicaciones de una fundamentación naturalista de la ética; pero, además, se caracterizará a este tipo de fundamentación como inexorablemente vinculada a la teoría de la evolución de Darwin (1859, 1871), la cual constituye uno de los pilares de la biología moderna.

³ Utilizo el término “ontología” para referirme al estudio filosófico acerca el tipo de entidades que existen, sobre todo en cuanto a las discusiones acerca del tipo de compromisos ontológicos que estamos dispuestos a hacer (cf. Hofweber (2018, sec. 3)).

⁴ Por “naturalismo” entenderé cualquier teoría según la cual no se admite la existencia de ningún tipo de entidades o propiedades que no sean las naturales.



2. La evolución biológica y su relación con el naturalismo ético

2.1. La evolución biológica

Antes de hablar de una posible relación entre la evolución biológica y la ética —o, más bien, su fundamentación—, hace falta aclarar algunos términos. La evolución biológica a la que me referiré a lo largo de este artículo es la evolución de las distintas especies de seres vivos por medio del mecanismo de selección natural, descrita por primera vez en las obras de Charles Darwin (1859, 1871), y que más tarde se vería fortalecida y corroborada por la teoría genética de Gregor Mendel, para convertirse en lo que se llamó la “Síntesis Moderna” de la biología (i.e. la conjugación de los mecanismos de selección natural y de herencia genética, hoy en día explicados mucho más minuciosamente de lo que jamás imaginó Darwin, gracias al descubrimiento del ADN y su secuenciación) (Dennett, 1996, p. 20).

La teoría de la evolución suele ser identificada con la expresión “supervivencia del más apto”, la cual no le hace justicia a la complejidad que entraña esta teoría científica; de hecho, cualquier teoría científica (o filosófica) que se trate de resumir en cuatro palabras caerá necesariamente en una sobresimplificación que fácilmente puede alterar su significado original. Fue el filósofo inglés Herbert Spencer —un contemporáneo de Darwin— quien acuñó la frase “supervivencia del más apto”, que en todo caso fue añadida a ediciones posteriores de *El Origen de las Especies* (Bradie, 1994, p. 68); seguramente, porque el hecho de que su teoría hubiese recibido un espaldarazo de parte de un filósofo de la talla de Spencer era algo que ni Darwin ni las editoriales que lo publicaban podían ignorar.

Spencer (1879) había elaborado una doctrina ética basada en su “teoría general de la evolución”, la cual era mucho más ambiciosa y se encontraba menos anclada en evidencias empíricas que la teoría darwiniana de la evolución de las especies. Sin embargo, la filosofía de Spencer llegó a ser asociada cada vez más con la teoría darwiniana de la evolución, y —junto con el propio Darwin, erróneamente⁵— se vinculó a ambas teorías con la ideología del “darwinismo social”, la cual abogaba por una ética y una organización social basadas en el capitalismo *laissez faire*, con el fin de asegurar la mayor competencia posible entre individuos (pensándose que éste era el corolario de la teoría darwiniana), y que tuvo algunos partidarios durante las primeras décadas del siglo XX (Weinstein, 2017). Esta asociación de la teoría de Darwin con la corriente del “darwinismo social”, así como con movimientos a favor de la eugenesia, e incluso con el nazismo, hizo que cualquier relación entre la evolución biológica y la ética fuese ignorada (y hasta evitada, por obvias razones) durante buena parte del siglo pasado.

A diferencia del proyecto filosófico de Spencer, la teoría —científica— que desarrolla Darwin (1859) pretende dar cuenta de la gran variedad que se observa en los seres vivos —tanto entre organismos actualmente existentes, así como entre aquellas especies que hoy yacen extintas—, a partir del siguiente principio: en la

⁵ “[...] los instintos sociales [...] ayudados por las fuerzas intelectuales activas y los efectos del hábito, conducen naturalmente a la regla [de oro]: «Haz a los hombres como quisieras que ellos hicieran contigo», principio sobre el que reposa toda la moral” (Darwin, 1871, p. 71; citado en Mizzone, 2009, p. 123) [La traducción está tomada de Darwin, 1880, p. 89. Esta cita de Darwin muestra cuánto dista su concepción de la moral frente a la de Spencer (1879) y de los mal llamados “darwinistas sociales”.



lucha por la vida⁶, los seres vivos que están mejor adaptados⁷ al medio en el que viven tienden a sobrevivir y reproducirse más eficazmente (es decir, viven lo suficiente como para reproducirse con mayor frecuencia) que aquellos que están menos adaptados a su medio. Debido a que la reproducción implica la herencia de características parentales en la progenie, las características que resulten ventajosas para los organismos que estén mejor adaptados tenderán a aparecer con mayor frecuencia en las generaciones subsiguientes, a diferencia de las características de organismos que no lograron sobrevivir lo suficiente como para reproducirse o que simplemente no consiguieron dejar descendencia.

Esta perseverancia de aquellas características que resulten ventajosas para los individuos que estén mejor adaptados a su medio —la cual se evidencia en su conservación y perpetuación, por medio de su progenie—, es lo que Darwin denominó “selección natural”, contrastándolo con el proceso de selección artificial. La selección artificial ha venido practicándose desde la prehistoria por los seres humanos, y por medio de ella hemos logrado conservar y acumular aquellas características —las favorecidas por el humano— que distinguen a las especies de animales y plantas que han sido domesticadas. La selección natural, por otra parte,

⁶ El postulado de una “lucha por la vida” o “lucha por la existencia” entre los seres vivos, se origina de la lectura de Malthus (1798) que había hecho Darwin: “De la rápida progresión en que tienden a aumentar todos los seres orgánicos resulta inevitablemente una lucha por la existencia. [...] Esta es la doctrina de Malthus, aplicada con doble motivo al conjunto de los reinos animal y vegetal [...]” (Darwin, 1921, vol. 1, p. 129).

⁷ La palabra “adaptación” sugiere, básicamente, un cambio o variación que resulte ventajosa para que determinado organismo sea seleccionado y sobreviva. En la selección artificial los organismos se ‘adaptan’ a la voluntad humana (Darwin, 2008, p. 32), mientras que en el proceso de selección natural la adaptación ocurre en relación a las presiones del medio en que el organismo se encuentra (Darwin, 2008, p. 63).



favorece la conservación y perpetuación de ciertas características, pero lo hace de manera mecanicista, sin depender de una voluntad —como lo es la humana—, sino únicamente en base a las ventajas que tales características conllevan para la supervivencia y reproducción de un organismo en el medio en el que se encuentra (Darwin, 2008, pp. 63–68).

La “aptitud” de un organismo —en el sentido biológico—, por lo tanto, no es más que la capacidad de ese organismo para sobrevivir y reproducirse. El ser “más apto” no implica necesariamente ser más grande, más fuerte, más inteligente o más ágil que los demás organismos; estas son sólo características que en *algunos* organismos incrementan su aptitud, son distintas estrategias evolutivas (distintos tipos de adaptaciones). Las lombrices, por ejemplo, no poseen ninguna de estas características en relación con otros animales, y, sin embargo, son bastante aptas (es decir, son bastante capaces para sobrevivir y reproducirse), pero debido a otras adaptaciones. El error de identificar un tipo de adaptación particular con la aptitud biológica en general, conduce a ideas erróneas sobre la evolución; como lo es el pensar que el ser humano, por su intelecto superior en relación con los demás seres vivos, es de algún modo “el más apto” o el ser superior entre ellos.

Una observación importante en relación a este punto es el hecho de que la evolución no opera en base a finalidad alguna—no existen seres que estén “más” o “menos evolucionados” que otros, así como tampoco habrá organismo alguno que pueda ser considerado el pináculo de la evolución, o algo por el estilo. La evolución biológica no implica algún tipo de teleología, es más, se encuentra en directa



oposición a cualquier tipo de concepción teleológica sobre la naturaleza (como, por ejemplo, la aristotélica (FitzPatrick, 2016)). Una manera más conveniente de concebir a la evolución biológica es la que propone Dennett (1996, pp. 48–60), esto es, entendiéndola como un algoritmo, el cual opera “ciegamente” sobre todos y cada uno de los seres vivos, y del cual se obtienen “resultados garantizados” (es decir, una mayor aptitud entre los organismos que logren sobrevivir a su medio ambiente). Existen, sin embargo, factores que hacen de la evolución biológica un proceso también arbitrario, tales como la deriva genética⁸ y las mutaciones resultantes de errores en la replicación del ADN (cf. Nei, 2013, Capítulos 7, 9).

2.2. El naturalismo ético

Según Papineau, el término “naturalismo” suele referirse a la postura ontológica según la cual “la realidad es agotada por la naturaleza” (2016); es decir, que la realidad no contiene cosa alguna que sea “sobrenatural”. Esta posición ontológica, hasta principios del siglo XX, solía venir asociada con un postulado de carácter epistemológico: que todo lo real —incluso el espíritu humano— es susceptible de ser estudiado mediante el método científico (Papineau, 2016). Una versión algo más modesta del naturalismo, la cual asume Ruse (2010), señala que, si bien la ciencia no tiene nada qué decir acerca de entidades que sean “sobrenaturales”, este tipo de entidades —no-naturales— bien podrían existir, pero que no se puede apelar a ellas para dar una explicación científica de la realidad (pp.

⁸ La deriva genética describe cómo, en base a leyes estadísticas, la distribución genética de una población depende del tamaño de dicha población, por lo que la distribución genética en todas las poblaciones es, en cierta medida, aleatoria (cf. Cain, 2013, p. 283; Rudge, 2013, p. 298; Wright, 1931)

298, 312). Ruse llama a esta postura *naturalismo metodológico*, para distinguirla del *naturalismo ontológico*⁹ (cf. Papineau (2016, sec. 2)).

A partir de la primera definición de “naturalismo” (la definición ontológica), se desprende la de “naturalismo ético”. Por “naturalismo ético” me refiero, siguiendo a Lenman (2014), a toda teoría ética que sea coherente con una ontología naturalista. Esta definición del naturalismo ético tiene dos implicaciones importantes: la primera es que el naturalismo ético no implica necesariamente un “realismo ético”; la segunda, que, en cuanto coherente con una ontología naturalista, el naturalismo ético debe basar sus afirmaciones en hechos o propiedades naturales (como lo es la evolución biológica) o, al menos, no contradecirlos. De ahí la ligazón entre el naturalismo ético y la evolución de los seres vivos, por una parte, y, por otra, con algunas de las diferentes teorías en metaética.

La razón para abogar por una postura naturalista es bastante simple, y se resume en el siguiente argumento, basado en el principio de parsimonia ontológica, también conocido como la “Navaja de Occam” (Baker, 2016, sec. 2):

- 1) Las entidades no deben multiplicarse sin necesidad.
- 2) *Ceteris paribus*, es preferible una teoría que no multiplique las entidades sin necesidad.
- 3) El antinaturalismo multiplica las entidades sin necesidad.
- 4) El naturalismo no multiplica las entidades sin necesidad.

⁹ En ese artículo (2010), Ruse defiende el naturalismo metodológico debido a que lo considera como premisa suficiente para aceptar una fundamentación naturalista de la ética, pero él también es partidario del naturalismo ontológico.



∴ El naturalismo es preferible al antinaturalismo.

Finalmente, concluiré este apartado señalando que la razón para basar el naturalismo ético en la evolución biológica es bastante simple: se debe al hecho de que los seres humanos hemos evolucionado, por lo que nuestra capacidad para la ética también debe haber evolucionado junto con nosotros. Dado que somos seres vivos, la selección natural ha dictado el curso de nuestro desarrollo como especie, y la ética —característica como es en nuestra especie— debe haber sido influenciada por la evolución biológica también.



3. Una metaética evolucionista

Por metaética evolucionista me refiero a todo tipo de teoría metaética que parta de la evolución biológica como premisa para explicar sus postulados. Es decir, que la teoría de la evolución por selección natural constituiría la base para explicar una u otra postura con relación al problema de la fundamentación y objetividad de la ética.

El tipo de soluciones al problema de la fundamentación y objetividad de la ética —teorías metaéticas— puede ser dividido en dos grandes corrientes: la primera, según la cual las proposiciones que constituyen el lenguaje moral (aquellas que encierran términos tales como “bueno”, “malo”, “correcto”, “incorrecto”, “lícito”, “obligatorio”) *sí* se refieren a objetos reales, los cuales existen con independencia del sujeto. A esta corriente se le denomina “realismo moral”. En directa oposición al realismo moral, se encuentra la segunda vía para resolver el problema, que es la de negar que los términos característicos del lenguaje moral denoten objeto alguno en la realidad, de modo tal que todas las frases que constituyen la ética son, o bien falsas, o bien su verdad es subjetiva, ya que, en definitiva, *no* hacen referencia a entidades reales y objetivas—que existan con independencia del sujeto. Esta segunda corriente recibe el nombre de “antirrealismo moral” (Sayre-McCord, 2017). Por ejemplo, el decir que “robar es *malo*” —según el antirrealismo— es, o bien falso, o bien su verdad es subjetiva, ya que no existe ningún objeto en la realidad a lo que se pueda designar con tales términos (bueno, malo). Para un realista, en cambio, la verdad o falsedad de la misma aseveración —“robar es *malo*”— se podría comprobar



examinando la realidad, y la existencia de un hecho o propiedad moral que confirmaría tal enunciado no dependería del sujeto que lo afirme.

Además de esto, las teorías metaéticas también pueden clasificarse en “cognitivistas” y “no-cognitivistas”. El “cognitivismo” afirma que las oraciones éticas pretenden tener valor de verdad, es decir, son frases informativas, cuya veracidad puede determinarse examinando la realidad. El “no-cognitivismo”, en cambio, niega que las oraciones éticas se puedan considerar como descripciones de la realidad, por lo que dichas oraciones no tendrían valor de verdad, y tratar de encontrar los objetos a los cuales dichas oraciones puedan estar refiriéndose resultaría una actividad inútil (van Roojen, 2016). Cabe recalcar que ésta sólo es una aproximación general a lo que defiende cada una de estas teorías, y que ni siquiera todos los filósofos adherentes a una u otra de estas corrientes coinciden en los detalles sobre cómo caracterizarlas adecuadamente (Joyce, 2016). Sin embargo, estas definiciones son lo bastante generales como para no generar demasiada polémica.

La razón de incluir estas definiciones es que las posturas metaéticas basadas en la evolución biológica que se tratarán a continuación, se inscriben todas ellas dentro de la concepción “cognitivist” del lenguaje ético. Sin embargo, la principal diferencia entre las teorías de la metaética evolucionista estudiadas en este trabajo, es que unas adoptan una posición realista frente a las propiedades éticas, mientras que otras son eminentemente antirrealistas; siendo todas ellas, empero, compatibles con el naturalismo.



3.1. El realismo naturalista y la evolución biológica

Un tipo de realismo naturalista es el que defienden las autoras Philippa Foot (2001) y Rosalind Hursthouse (2001). Este tipo de realismo, imbuido de una concepción aristotélica¹⁰ de la ética, parte del significado que tienen los términos “bueno” y “malo” cuando hacemos juicios evaluativos acerca de otras especies de seres vivos.

Si bien el describir determinadas acciones humanas como “buenas” o “malas” puede ser objeto de disputas, este tipo de juicios suelen ser menos discutibles cuando evaluamos el comportamiento (o algún estado de cosas) concerniente a otras especies de seres vivos, debido, principalmente, a que los realizamos en relación con aquello que es lo *característico* de su especie. Así, el decir que la agilidad y la velocidad son *buenas* para un guepardo, resulta ser un juicio ético verdadero, debido a que el ser ágil y veloz es lo característico en los guepardos (se podría decir que son las *virtudes* de un guepardo). No sólo que estos rasgos son característicos de los guepardos, sino que han sido seleccionados por la evolución debido a la ventaja que representan para su supervivencia.

A la posesión de estas cualidades —características de su especie— por parte de un individuo, Foot denomina “bondad natural” (2001, pp. 4, 18, 19). En contraposición a la bondad natural —que encontramos al juzgar a organismos que cumplen con lo que se espera de su especie—, Foot y Hursthouse denominan “defecto”, es decir, la carencia de dicha bondad natural. Por ejemplo, una leona que

¹⁰ Debido a que ambas autoras defienden una ética de las virtudes.



no cuida de sus crías y no les enseña a cazar puede correctamente ser juzgada como “defectuosa” (Hursthouse, 2001, p. 155); en otras palabras, una *mala* madre.

A lo que Foot y Hursthouse quieren llegar con esta caracterización del lenguaje ético, es que lo que solemos considerar como defectos o virtudes *éticas*, pueden identificarse de algún modo con defectos o virtudes *naturales* de un individuo, esto es, con respecto a lo que es o no es característico de su especie (Foot, 2001, p. 19).

El primer problema que sobresale de este enfoque es que la ética resultante de este tipo de realismo naturalista es extremadamente relativista: decir que algo es “bueno” solo resulta cierto en determinados casos, cuando describe estados o comportamientos que son característicos para determinada especie; cuando no son algo característico en una especie, resulta en un juicio evaluativo falso. Por ejemplo, el decir que “matar indiscriminadamente a niños que no son nuestros es algo bueno” puede parecer absurdo, pero es enteramente cierto si nos estamos refiriendo al comportamiento de leones machos, ya que de no cometer ese acto, serían leones “defectuosos”.

Además, como señala FitzPatrick (2016), otro error en el que incurren realismos de este tipo (cargados de una visión teleológica de la naturaleza, heredada de Aristóteles), es que no toman en cuenta la arbitrariedad y antiteleologismo característicos de la evolución biológica. Como se indicó en una de las secciones anteriores, el curso de la evolución de los seres vivos es también arbitrario —debido a que determinadas mutaciones pueden o no ocurrir y alterar la constitución genética

de una especie—. Es decir, los cambios evolutivos que experimentan las especies dependen en buena medida del azar. El que estos cambios ocurran de una forma un tanto aleatoria, dificulta la admisión naturalista de cualquier tipo de conclusiones metaéticas que recurran a alguna clase de teleologismo o esencialismo —reminiscentes de la física aristotélica—.

3.2. El antirrealismo evolucionista

Algunos de los principales defensores de una concepción antirrealista de la ética, basada en la evolución biológica, son Richard Joyce (2006, 2016), Sharon Street (2006) y Michael Ruse (2010). El argumento de Ruse, por ejemplo, es que la ética se trata simplemente de una mera adaptación más—tal como lo son nuestras manos, dientes y órganos sexuales (Ruse, 2010, p. 303). La función que este autor atribuye a la ética es la de hacernos capaces de cooperar efectivamente (Ruse & Wilson, 1985, p. 50). La razón de adoptar esta posición, señala Ruse, es consecuencia de aceptar la postura del *naturalismo metodológico* (Ruse, 2010, p. 312), explicado anteriormente.

Al igual que Joyce (2006) y Mackie (1990), Ruse considera que la ética no es más que una *ilusión*, añadiendo (desde la filosofía de la biología) que tal ilusión ha sido creada por nuestros genes con el fin de asegurar nuestra cooperatividad (2010, p. 308) y —dado que somos animales gregarios— mejorar nuestras posibilidades de supervivencia, por lo que debe considerarse otro producto de la selección natural. Sin embargo, como se ha señalado anteriormente, la selección natural opera también de manera un tanto arbitraria, por lo que no hay que tener demasiada fe en



sus resultados; este es el argumento ofrecido por Street (2006) para dudar de una perspectiva realista (al menos en el sentido no-naturalista) de la ética.

Los defensores del realismo antinaturalista (entre ellos Moore (1903) y, más recientemente, Enoch (2011)) consideran que algunas proposiciones éticas son verdaderas en base a que de hecho existen en la realidad objetos a los que el lenguaje propio de la ética se refiere, tales como la obligatoriedad o la bondad de una acción. Además, estos hechos o propiedades morales no se pueden reducir o explicar en base a hechos o propiedades naturales (tales como el dolor, por ejemplo). Debido a que algunas proposiciones éticas son verdaderas, la ética puede darnos algún tipo de conocimiento sobre la realidad, y tal conocimiento es, además, distinto del conocimiento científico (el cual se basa en nuestra percepción y entendimiento de la naturaleza). Por ejemplo, cuando decimos que “la tortura es mala”, —según el realismo antinaturalista— es porque tenemos conocimiento de esta propiedad moral de la tortura (es decir, su *maldad*), y dicha propiedad es irreducible a hechos o propiedades que se encuentren en la naturaleza. El problema de esta posición, según Street (2006), se encuentra en la asunción de que podamos tener conocimiento de las propiedades morales, aún a pesar de que éstas no sean propiedades naturales.

El argumento de Street —en contra del realismo moral antinaturalista— se basa en el hecho de que el ser humano es producto de la evolución biológica, y que este hecho ha dado lugar a nuestras facultades de percepción, y a la manera en la que estas están configuradas. Si es que pensamos que “matar a niños inocentes es



malo”, es porque el curso que ha seguido la evolución humana nos ha llevado a tener tal percepción; pero, si tal juicio es verdadero y podemos tener conocimiento de ello —como asegurarían la mayoría de los defensores no-naturalistas del realismo—, ¿cómo es que podemos estar seguros de que dicho conocimiento es verdadero, dada la arbitrariedad del curso de la evolución biológica, y la manera en la que la evolución ha producido nuestra intelección, al igual que nuestras facultades de percepción? Si hubiésemos evolucionado de una forma más parecida a la de los leones, seguramente no pensaríamos que la afirmación “matar a niños inocentes es malo” es verdadera, dado que los leones de hecho matan a cachorros inocentes cuando éstos no son sus crías. En este caso hipotético, matar a los hijos de otros nos parecería más bien una acción moralmente obligatoria (Street, 2006, p. 120), dado que tal adaptación sería —en este caso— la que guiase nuestro tipo de percepciones y los juicios éticos que haríamos (en todo caso, ilusorios).

Lo que Street trata de señalar es que nuestras percepciones o juicios morales se deben a que el efectuar tales juicios evaluativos o tener este tipo de percepciones ha constituido una ventaja adaptativa para los seres humanos (2006, p. 127), y que, al tratarse de una mera adaptación (sujeta a toda la arbitrariedad contenida en el proceso de la evolución biológica), nuestros juicios morales bien podrían ser falsos, y que no por ello dejarían de ser adaptativos. El que juzguemos que matar a niños inocentes es *malo*¹¹ no se deberá —entonces— a que podamos reconocer dicha

¹¹ O podría darse el caso de que alguien lo considere *bueno*, ya que alguna cultura humana podría juzgar que el sacrificar a niños inocentes sea una obligación moral, pero, en todo caso, la aptitud biológica (i.e. capacidad de supervivencia y reproducción exitosas) de los miembros de dicha cultura no se vería disminuida por ello. El hecho de que seres humanos de distintas culturas



propiedad (la *maldad* de una acción) en la realidad y que realicemos correctamente la atribución de tal propiedad al acto, sino que, únicamente, el realizar ese juicio ha resultado ventajoso para quienes lo sostienen—no porque dicho juicio sea verdadero, sino porque *creer* que de hecho así lo es ha permitido que quienes juzgan así sobrevivan y se reproduzcan con mayor éxito. La posición recién descrita es denominada por la autora “teoría del vínculo adaptativo” (*adaptive link account*), contrastándola con la llamada “teoría del rastreo” (*tracking account*) (Street, 2006, p. 126).

La “teoría del rastreo” —que es la que defendería un realista, y que Street ataca—, por su parte, señala que la capacidad de emitir juicios morales ha evolucionado, sí, como una adaptación en los seres humanos, pero que la ventaja adaptativa que ella implica se debe precisamente a que *permite rastrear* propiedades objetivas de la realidad, por lo que su éxito evolutivo no es fortuito. De este modo, si juzgamos que “la tortura es mala”, por ejemplo, esto se deberá a que *la maldad* de dicho acto es, de hecho, una propiedad objetiva que encontramos en la realidad, y que el poder reconocer (*rastrear*) tales propiedades constituye una ventaja adaptativa para los seres humanos, ya que el tener conocimiento certero de la

realicen juicios evaluativos diferentes no se debe a que unos y otros tengan una capacidad diferente para emitir juicios morales, sino precisamente a que la capacidad es la misma, pero los juicios éticos son arbitrarios (debido a que la capacidad de emitirlos es una mera adaptación) y no responden a la existencia, en la realidad, de propiedades morales objetivas. Por lo tanto, ningún juicio moral es (objetivamente) verdadero y tampoco hay cultura alguna que posea la verdad sobre la ética; a fin de cuentas, todas ellas estarían erradas, ya que las propiedades morales *no existen*. El que una cultura juzgue que la monogamia es correcta, por ejemplo, y que la poligamia es inmoral, resultaría igual de falso que afirmar que la poligamia es moralmente adecuada y la monogamia no lo es. De esta manera se evita cualquier tipo de etnocentrismo en la ética, a la vez que afirma un antirrealismo moral basado en la evolución biológica.



realidad en que vivimos nos permite actuar acordemente y sobrevivir (también reproducirnos) con mayor eficacia.

El poder que posee el argumento de Street se debe a que reconoce las limitaciones cognitivas que implica el hecho de que los seres humanos seamos producto de la evolución biológica. Sabemos bien que nuestros sentidos son sumamente limitados, puesto que, por ejemplo, no podemos oír todas de frecuencias sonoras que es capaz de escuchar un perro, ni podemos ver en el espectro de radiación electromagnética más allá de lo que nuestros ojos lo permiten. Si hubiésemos evolucionado de otra manera tendríamos otra experiencia sensorial del mundo, tal vez veríamos la parte infrarroja del espectro electromagnético u oiríamos los ultrasonidos; lo mismo puede decirse de nuestros juicios morales: si hubiésemos evolucionado de otra forma, posiblemente tendríamos otra manera de evaluar éticamente ciertos comportamientos. Sin embargo, el problema del argumento que ofrece esta autora (y de otros antirrealistas que toman como premisa la evolución biológica), es que llega a destruir más que su objetivo mentado, pues socava no sólo las fundaciones del realismo no-naturalista, sino que tiene graves repercusiones epistemológicas con relación a la posibilidad misma de todo conocimiento humano.

Desde el propio Darwin, la noción de que los seres humanos seamos animales, y de que seamos producto de la evolución —al igual que cualquier otro animal—, ha implicado una cierta reticencia a la excesiva confianza que se solía tener en el poder de las facultades intelectivas humanas:

En mí se yergue la horrenda duda de si las creencias de la mente humana, la cual se ha desarrollado a partir de la mente de animales inferiores, tienen valor alguno o



si son en alguna medida confiables. ¿Confiaría uno en las creencias de la mente de un mono, si tal mente tuviera acaso creencias? (Darwin, 1881; citado en Kaufman, 2016, p. 68).

Esta *duda* —epistemológica— de raigambre evolucionista que admite sentir Darwin en una carta a William Graham, podría argüirse que es una implicación adicional del argumento que plantea Street (2006) en contra del realismo moral. Si nuestras creencias morales (juicios éticos) son probablemente falsas, debido a que son meras adaptaciones, las cuales han servido para los seres humanos y simplemente se han propagado, tanto genética como culturalmente, no a causa de ser ciertas, sino simplemente porque han contribuido a nuestra supervivencia, entonces, ¿qué podría decirse del resto del conocimiento humano? Ésta es la duda frente al realismo ético planteada por Street, pero llevada hasta sus últimas consecuencias, la cual termina socavando no sólo las bases del realismo moral, sino también la posibilidad misma del realismo epistemológico: nuestras creencias (no sólo las morales, sino todo tipo de creencias) no son ciertas, ya que las facultades humanas de las que dependen nuestros juicios (tanto éticos como no-éticos) son producto del curso que ha tomado la evolución biológica para llegar a la generación de la especie humana y, dado que la evolución es en buena medida arbitraria, es poco probable que hayamos evolucionado para *rastrear* (o identificar correctamente) las propiedades objetivas que posee la realidad. Así, todo nuestro conocimiento, a pesar de ser conveniente, bien podría ser completamente falso.

Esta grave implicación epistemológica, que se deriva del argumento a favor del antirrealismo ético defendido por Street, hace que su posición sea bastante



discutible. Si bien no es probable que los seres humanos hayamos evolucionado para “rastrear” la verdad de los juicios éticos, sino que el juzgar algunos juicios morales como verdaderos implicó una ventaja adaptativa, ello no significa que tales juicios no puedan ser verdaderos. Es cierto, por ejemplo, que nuestros órganos sensoriales no nos dan una imagen verdadera y completa del mundo, pero sí nos ofrecen alguna clase de conocimiento acerca de cómo es la realidad: A pesar de que sólo podemos ver los colores ubicados entre las partes infrarroja y ultravioleta del espectro electromagnético, y que, debido a que los colores son únicamente representaciones mentales de las diferentes frecuencias que conforman el espectro de luz visible que son capaces de percibir nuestros ojos, podemos decir que los colores son una “ilusión”; ilusiones creadas por nuestro cerebro y que nos hacen organismos más aptos (aumentan nuestra probabilidad de supervivencia). Esta ilusión sería tan falsa como lo es la ética para quienes defienden el antirrealismo evolucionista. Empero, la ciencia no desmiente el hecho de que existan aquellas frecuencias de ondas electromagnéticas que nosotros percibimos como colores. De igual manera, considero que, antes que insinuar que no existan propiedades morales en la naturaleza, lo que la evolución biológica indicaría es que de hecho somos capaces de inferir (o identificar) tal tipo de propiedades —aquellas que permiten formular juicios éticos— en la naturaleza, aunque no con tanta desteridad como lo hacemos con otro tipo de propiedades (como podrían ser las frecuencias del espectro electromagnético que dan lugar a nuestra percepción del color).



3.3. Una versión alternativa de realismo evolucionista

Aunque la evolución biológica parezca indicar que nuestras convicciones (tanto morales como de otras índoles) no sean dignas de confianza —como temía Darwin (1881)—, debido principalmente a que la selección natural opera en función del incremento de la *aptitud* de una especie, y no en función de la aprehensión de *verdades* a las que puedan llegar los individuos que la componen, considero que hay razones para ser menos pesimista al respecto.

En primer lugar, un aspecto esencial a considerar en los seres humanos para explicar nuestra eticidad característica, es el hecho de que somos animales sociales. Como señala Peña (2009), el *Homo sapiens* es una especie social, “porque el individuo humano es excesivamente débil para hacer frente a las inclemencias naturales y, en cambio, la Madre Naturaleza nos ha dotado, evolutivamente, de una enorme capacidad de cooperación y de adaptación colectiva” (p. 31). Esta socialidad característica de nuestra especie implica que los primeros humanos debieron contar con algún modo de regular su comportamiento para poder vivir dentro de un grupo y cooperar los unos con los otros. Darwin (1871, pp. 161–162) veía la necesidad de aquello satisfecha a través de la aparición de *sentimientos* o *facultades morales* en los primeros homínidos:

Para que los hombres primitivos o nuestros antecesores simio-humanos hayan llegado a ser sociales, es necesario que hayan adquirido los mismos sentimientos instintivos que impulsan a los demás animales a vivir en comunidad [...]. Habrán sentido pesadumbre al ser separados de sus compañeros, a quienes tuviesen afecto; deben haberse advertido el peligro y ayudádose recíprocamente en casos de ataque



o de defensa. Todo esto implica cierto grado de simpatía, de fidelidad y de valor. Unas cualidades sociales de tal naturaleza, cuya importancia para los animales inferiores nadie puede negar, han de haber sido adquiridas por los antecesores del hombre de la misma manera, es decir, por selección natural, unida al hábito hereditario. (Darwin, 1880, p. 139).

Al igual que en los seres humanos, en otras especies de animales sociales también se puede observar la necesidad de mecanismos que regulen el comportamiento de los individuos y que conlleven el bienestar grupal. Las hormigas —un tipo de insectos eusociales¹²—, por ejemplo, dependen de una serie de señales feromonales para tal efecto (Morgan, 2009). Los seres humanos, al igual que otros mamíferos y, en particular, otros primates, poseen un cerebro mucho más complejo que el de las hormigas y, por lo tanto, cuentan con otro tipo de mecanismos que regulen su comportamiento. Estos mecanismos dependen más de la percepción audiovisual que de la quimiosensorial (presente en las hormigas) (Wilson & Hölldobler, 2005, p. 13371), y en ellos interviene preeminentemente nuestra capacidad de representación (imputable también a otros mamíferos, incluso los no-primates) (Blair, 2009, p. 91). En todo caso, ciertos comportamientos morales no tendrían mucho qué ver con el tamaño o la complejidad del cerebro de un organismo, sino más bien con el tipo de organización social (si la hubiere) que es característica de su especie. Así, las hormigas exhiben comportamientos (que en los seres

¹² La eusocialidad es el grado de organización social más elevado que exhiben las especies sociales. Se caracteriza por una división social tanto del trabajo como de la reproducción (en castas), así como la existencia superpuesta (simultánea) de más de una generación de adultos y el cuidado cooperativo de las crías (ya sean propias o ajenas). Las hormigas, abejas, avispas y termitas son las especies eusociales más conocidas (Wilson & Hölldobler, 2005, p. 13367).



humanos podemos caracterizar como morales, debido a que intervienen las capacidades de representación e intelección) tales como la ayuda en la crianza de las generaciones jóvenes y la protección (altruista) de la colonia frente a intrusos o atacantes.

De Waal (1996), por su parte, demuestra cómo aquello que llamamos moral (o ética) en los seres humanos, se puede encontrar —aunque en un estado algo rudimentario— en otros animales (e.g. los elefantes, los monos, los bonobos, los chimpancés). Su posición es que la existencia de la moral en animales no-humanos es una cuestión de grados—al igual que lo son la presencia del lenguaje, la cultura, e incluso la política (de Waal, 1996, pp. 210–211). Podemos denominar a esta clase de comportamientos en especies no-humanas como *cuasi-éticos* o *proto-morales*, ya que parecen tener las características de la moral o ética humanas, pero no se cuenta con evidencias empíricas de que estos animales posean un lenguaje (lo suficientemente complejo) o se formen el tipo de juicios que caracterizan el razonamiento práctico de la ética humana. Sin embargo, el mecanismo de representación que regula sus comportamientos es bastante similar al del ser humano, como señala Blair (2009). De todo esto se puede inferir que no hace falta la misma capacidad de evaluar éticamente las acciones para comportarse de una forma que pueda considerarse moral, ya que es una cualidad de todos los animales gregarios el tener algún tipo de normas de comportamiento para convivir dentro de sus sociedades. Tanto las hormigas, que difícilmente tendrían intelección alguna o capacidad de emitir juicios éticos, actúan en base a este tipo de normas (aunque

reguladas por feromonas), así como también animales con cerebros más complejos, tales como los chimpancés, los delfines, y los seres humanos.

Ahora bien, aún si la ética hubiese sido “creada por la selección natural para hacernos buenos cooperadores” (Ruse & Wilson, 1985, p. 50; citado en Ruse, 2010, p. 297), esto no necesariamente significa que la ética sea meramente una “ilusión”, es decir, que todos los juicios éticos sean por ello falsos. ¿Qué tal si, en vez de tener que *engañarnos* para hacernos cooperar, la ética fuese un instrumento elaborado por la evolución para hacer que *nos demos cuenta* de las múltiples ventajas que implica el cooperar? Quizá la ética sí tiene un fundamento objetivo, el cual descansa sobre el éxito evolutivo de algunas especies frente a otras, y particularmente, en el éxito de unas especies sociales frente a otras que también lo son. El juicio —ético— de que “el incesto es malo”¹³, por ejemplo, encierra la verdad evolutiva de que la endogamia excesiva es genéticamente nociva para una población, ya que el riesgo de defectos genéticos en la progenie aumenta con una diversidad genética disminuida.

¹³ La hipótesis de que existe un mecanismo psicológico para evitar el incesto en los seres humanos se remonta al estudio antropológico realizado por Westermarck (1891) sobre la historia y origen de la práctica cultural del matrimonio. Esta suposición por parte del filósofo finés para explicar el tabú frente al incesto, presente en varias culturas alrededor del mundo, ha sido corroborada más recientemente por numerosos estudios empíricos realizados en el campo de la psicología. Investigaciones tales como la de Fessler & Navarrete (2004) y la de Antfolk et al. (2012) sugieren la existencia de tal mecanismo psicológico, basándose en la sensación de asco que experimentan la mayoría de los individuos frente a la idea de que se dé una relación sexual entre parientes cercanos (e.g. entre hermanos, o entre padres e hijos). Schaich Borg et al. (2008), por su parte, han logrado identificar funcionalmente algunas de las estructuras neuronales que comparten la sensación de asco y ciertos juicios o actitudes morales, entre ellas la actitud de rechazo moral frente al incesto.



La teoría sustentada por Graham et al. (2013), por ejemplo, postula la existencia de (al menos) cinco modos básicos de valoración o fundamentos en los que se basaría toda la ética, siendo estos ejes valorativos que dan lugar a la ética, mecanismos psicológicos desarrollados a lo largo de la evolución de la especie humana (por lo que podemos encontrarlos también, aunque en estados más rudimentarios, en otras especies de mamíferos y primates). Los cinco fundamentos —objetivos— que hallan para la ética se plasman en las siguientes dicotomías: 1. Cuidado/daño, 2. Justicia/engaño, 3. Lealtad/traición, 4. Autoridad/subversión, 5. Santidad/degradación (Graham et al., 2013, pp. 67–71). La objetividad de estos fundamentos se hallaría en el hecho de que estos mecanismos están necesariamente ligados a la naturaleza de la mente humana, y su valor —en cuanto teoría— consiste en que ha servido para explicar la diversidad de valoraciones éticas que encontramos en las diferentes culturas humanas, refiriéndose, empero, a los elementos psicológicos que todas esas valoraciones éticas tienen de similar entre ellas. La relación principal entre los fundamentos éticos y la evolución, que proponen Graham et al. (2013), es que el origen de dichos fundamentos se encuentra en el tipo de retos evolutivos que debieron enfrentar nuestros antepasados en la medida en que eran ya organismos sociales y dependían de la cooperación para sobrevivir. La fundamentación justicia/engaño, por ejemplo, se explica mediante la necesidad de nuestros antepasados de establecer alianzas justas para beneficiarse mutuamente, y de castigar a los tramposos para evitar salir perjudicados (Graham et al., 2013, p. 68).



Por una vía diferente, Alexander (2007) desarrolla una explicación del modo en que varios de los comportamientos cooperativos que se asocian con la ética pudieron haber surgido en la naturaleza. La investigación de este autor se basa en la aplicación de modelos matemáticos provenientes de la teoría de juegos a escenarios evolutivos. Al experimentar —mediante simulaciones por computadora— con algunos de los problemas clásicos de la teoría de juegos¹⁴ (e.g. el “dilema del prisionero”, la “caza del ciervo”), a los que se añaden también elementos de la evolución por selección natural —como la herencia de estrategias exitosas—, Alexander (2007) concluye que la ética se puede fundamentar sólida y objetivamente en las estrategias necesarias para la resolución de problemas de decisión intersubjetiva. La ética, de este modo, resulta ser un tanto arbitraria —relativa—, ya que depende en gran medida del tipo de organismos que se vean enfrentados a problemas de interacción e interdependencia racional, pero no por ello deja de ser objetiva. La objetividad de la ética se debe, para Alexander, a que nuestros preceptos morales ofrecen vías para resolver problemas *reales* de interacción entre individuos. Sin embargo, “si fuésemos un tipo de criaturas diferente, y si nuestras sociedades estuviesen estructuradas de otra manera, nuestras vidas estarían conformadas por

¹⁴ La teoría de juegos es una rama de las matemáticas que estudia “los modos en los que las *decisiones interactuantes* de *agentes económicos* producen *resultados* con respecto a las *preferencias* (o *utilidades*) de esos agentes, donde los resultados en cuestión pueden no haber sido los intencionados por ninguno de los agentes” (Ross, 2018, párr. 1). Uno de los casos más conocidos que estudia la teoría de juegos es el denominado “dilema del prisionero”, en el cual dos prisioneros deben cooperar entre sí, incommunicados —sin conocimiento de la estrategia que empleará el otro—, resolviendo delatar al otro o mantenerse callados, para así lograr reducir su sentencia, la de ambos, o la de ninguno (según la estrategia que escoja cada uno) (Ross, 2018, sec. 2.4).



problemas de decisiones interdependientes muy diferentes. Consecuentemente, [nuestras] teorías morales [...] serían también diferentes” (2007, p. 291).

Finalmente, como señala Ayala (2010), un rasgo esencial de la ética humana es la racionalidad, la cual, vale mencionarse, también desempeña un papel crucial en la resolución de los problemas clásicos de la teoría de juegos. Sin la racionalidad, los comportamientos éticos de los seres humanos no serían más que meros instintos que han sido seleccionados por la naturaleza (confirmando la duda de Street (2006) y Ruse (2010) frente al realismo). El *Homo sapiens*, empero, además de exhibir comportamientos eminentemente morales, los piensa y reflexiona. Esta reflexión no se da de manera arbitraria ni es enteramente subjetiva, ya que, como se ha mencionado anteriormente, depende de situaciones reales de interacción entre individuos, a las que el ser humano (al igual que sus ancestros pre-homínidos) se ve enfrentado en su vida diaria. Pienso, igual que Ayala (2010), que la ética es también un producto de la evolución cultural —no solo de la biológica—, pero, a diferencia de él, considero que la ética es principalmente fruto de la evolución biológica. La ética —que hemos logrado aprehender por medio de la razón y a lo largo de la evolución de las culturas humanas— se encuentra ya como pre-condición (objetiva) para la existencia (en sociedad) de los seres humanos (así como en la de otros primates, mamíferos y animales gregarios pertenecientes a otros géneros taxonómicos).

No digo que la racionalidad sea argumentable en todas las situaciones¹⁵, ya que algunos comportamientos morales —como, por ejemplo, la aplicación somera

¹⁵ Aunque sí en todos los juicios éticos, ya que el mero hecho de *juzgar* una acción implica el uso de la razón.



de la *lex talionis* a un asesino— anteceden a la reflexión razonada. Además, como ya he mencionado anteriormente, comportamientos semejantes a los que exhiben los seres humanos, y que pueden caracterizarse como morales, son también observables en especies no-humanas (e.g. en otros simios) y hasta en animales no-rationales (al menos hasta donde sabemos), como ciertas clases de insectos eusociales. Lo que afirmo es que nuestra naturaleza —gregaria como es—, nos compele a actuar de cierta manera, y que esto se debe al hecho mismo de la evolución biológica. Por ejemplo, no sabemos si alguna vez existió un grupo humano en el que matar indiscriminadamente a los recién nacidos era un acto que se consideraba moralmente bueno u obligatorio, debido a que, en el caso (hipotético) de que hubiese existido alguna vez dicha sociedad, ésta no existiría hoy en día, ya que tal práctica cultural hubiese conducido a aquella comunidad hasta su propia extinción. Por otro lado, y para brindar un ejemplo menos alejado de la realidad, el juicio ético de que “ayudar a alguien, sin esperar nada a cambio, es algo bueno¹⁶” — el cual se encierra en proverbios éticos como la parábola bíblica del *Buen samaritano* o el dicho ‘Haz el bien sin mirar a quién’—, se puede explicar en base a que la práctica de un *altruismo recíproco* (cf. Hamilton, 1963; Trivers, 1971) resultó más efectiva para los individuos que conforman nuestra especie (y especies que antecedieron a la nuestra, así como también otras que aparecieron al mismo tiempo que el *H. sapiens*), antes que el entablar una guerra *omnes contra omnes* que nos habría conducido a la extinción.

¹⁶ Y que por lo tanto es algo deseable, que se espera de uno.



El asunto es que los seres humanos, además de ser animales, somos seres racionales, y por esta razón es que podemos darnos cuenta del beneficio que implican para nosotros la cooperación y el altruismo, dado que vivimos en sociedad. La ética, aunque producida por la evolución biológica para normar el comportamiento de organismos que son gregarios o que viven en sociedad —al menos en su estado cuasi-ético o proto-moral—, fue elaborada aún más por los seres humanos y estructurada mediante el lenguaje ético. Éste es el papel que desempeñan la racionalidad humana y la evolución cultural en el desarrollo ulterior de la ética.

Frente a este tipo de caracterización de la ética, el problema que surge nuevamente es el argumento ofrecido por Street (2006), el cual señala que, si bien la ética —en cuanto adaptación— resultó conveniente para los seres humanos, no por ello proporciona información verídica acerca de cómo es la realidad. Como ya se había señalado antes, la implicación, epistemológica, de aceptar este argumento, es que destruiría la posibilidad misma del conocimiento humano, por lo que no parece ser una posición admisible. Por otro lado, y finalmente, si fuese cierto que la ética, al ser una mera adaptación, no da indicios acerca de cómo es la realidad, entonces no se explica cómo es que coinciden investigaciones empíricas y matemáticas (cf. Graham et al., 2013; Alexander, 2007) al señalar que ciertos comportamientos cooperativos debieron evolucionar en nuestros antepasados, basándose únicamente en la clase de retos evolutivos y el tipo de medio ambiente al que se veían enfrentados nuestros ancestros pre-homínidos, así como también el tipo de



problemas de decisión intersubjetiva que debían resolver para sobrevivir (teoría de juegos).

4. Conclusiones

El propósito de este artículo ha sido analizar diferentes posiciones metaéticas en base a las cuales fundamentar la ética y explicar el significado de los términos empleados en el lenguaje moral. Se ha hecho especial énfasis en el vínculo entre el naturalismo y la metaética, por lo que la relación entre la fundamentación de la ética y la evolución biológica ha resultado de especial interés. La discusión en torno a cómo fundamentar la ética y sobre si ésta es o no es objetiva (es decir, la formulación de una teoría metaética), buscando ser coherentes con un naturalismo ético, se ha dado en base a dos principales corrientes contrapuestas: el realismo y el antirrealismo éticos. A partir de esta discusión, se han expuesto las razones por las que considero que la teoría más adecuada para dar cuenta de la objetividad y fundamentación de la ética es un naturalismo realista.

Debido a que este trabajo versa sobre metaética, es decir, se trata de un *teorizar sobre las teorías éticas*, específicamente en lo concerniente a su significado y fundamentación, las conclusiones contenidas en él no son ni pueden ser de carácter práctico (al menos no directamente). La única potencial aplicación de este tipo de conclusiones es la de ofrecer un punto de apoyo (teórico) sobre el cual asentar una teoría ética, esto es, una teoría sobre cómo evaluar los distintos modos de actuar del ser humano basándonos en principios éticos. La metaética, por su parte, no habla sobre qué tipo de acciones son buenas o malas, sino sólo sobre a qué tipo de entidades se refiere el lenguaje ético, es decir, si propiedades tales como



la *bondad* o la *maldad*, a las que se refiere la ética, están o no en la realidad (a lo cual el naturalismo realista responde que sí lo están).

En conclusión, a diferencia de Street (2006), Ruse (2010) y Joyce (2006) — quienes son antirrealistas—, considero que la ética no es una mera ilusión que — fortuitamente— tuvo éxito evolutivo, sino que, al contrario, tiene fuertes fundamentos objetivos, que se pueden observar en la realidad, y que se basan tanto en la evolución biológica como en la cooperación, la cual ha funcionado como estrategia de supervivencia para varias especies de seres vivos desde hace millones de años. Sin embargo, no comparto la visión teleologista del naturalismo realista defendida por Foot (2001) y Hursthouse (2001), sino que defiendo un tipo de realismo menos *aretético*, basado más bien en la similitud de condiciones que enfrentan las diferentes especies de seres vivos para sobrevivir, sobre todo las especies de organismos gregarios. Por lo tanto, antes que un naturalismo teleologista, el realismo naturalista que yo defiendo sería determinista, ya que su atribución de términos morales (e.g. bueno, malo, obligatorio) no se debe a las características innatas (*esencia*) de una u otra especie, sino a las leyes que rigen toda la vida y la evolución de las distintas especies de organismos, especialmente aquellos que deben cooperar entre sí y vivir en comunidad para sobrevivir. Además de esto, pienso que las propiedades éticas que acabo de mencionar, basadas en propiedades naturales, son inteligibles por los seres humanos a causa de la racionalidad que el *H. sapiens* posee. Esto no significa que siempre se comprenda o se razone acerca de la moralidad de una u otra acción, sino únicamente que la ética, al basarse en propiedades naturales, puede ser



comprendida por la razón humana, ya que estas propiedades conciernen a la vida de organismos que necesitan cooperar y vivir en sociedad para así sobrevivir, y por ello el desarrollo de la ética se ve mediado tanto por la evolución biológica (selección natural) como por la evolución cultural (selección —a veces— racional de pautas de conducta humana).



5. Bibliografía

- Alexander, J. M. (2007). *The structural evolution of morality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Antfolk, J., Karlsson, M., Bäckström, A., & Santtila, P. (2012). Disgust elicited by third-party incest: the roles of biological relatedness, co-residence, and family relationship. *Evolution and Human Behavior*, 33(3), 217–223. <https://doi.org/10.1016/j.evolhumbehav.2011.09.005>
- Ayala, F. J. (2010). What the biological sciences can and cannot contribute to ethics. En *Contemporary debates in philosophy of biology* (pp. 316–336). Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- Baker, A. (2016). Simplicity. En E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016). Metaphysics Research Lab, Stanford University. Recuperado de <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/simplicity/>
- Blair, J. (2009). Neuro-cognitive systems involved in moral reasoning. En *The moral brain: essays on the evolutionary and neuroscientific aspects of morality* (pp. 87–107). New York: Springer.
- Bradie, M. (1994). *The secret chain: evolution and ethics*. Albany: State University of New York Press.
- Cain, J. (2013). Synthesis Period in Evolutionary Studies. En M. Ruse (Ed.), *The Cambridge Encyclopedia of Darwin and Evolutionary Thought* (pp. 282–292). New York: Cambridge University Press.
- Cortina, A., & Martínez, E. (2008). *Ética* (4ª Ed.). Madrid: Akal.



- Darwin, C. (1859). *The Origin of Species by Means of Natural Selection, Or the Preservation of Favored Races in the Struggle for Life*. London: John Murray.
- Darwin, C. (1871). *Descent of Man, And Selection in Relation to Sex*. London: John Murray.
- Darwin, C. (1880). *El origen del hombre: La selección natural y la sexual*. Barcelona: Trilla y Serra.
- Darwin, C. (1881, julio 3). Letter to William Graham. Recuperado de <http://www.darwinproject.ac.uk/DCP-LETT-13230>
- Darwin, C. (1921). *El origen de las especies por medio de la selección natural*. (A. Zulueta, Trad.) (Vols. 1–3). Madrid: Calpe.
- Darwin, C. (2008). *On the origin of species*. (G. Beer, Ed.) (Rev. ed). New York: Oxford University Press.
- de Waal, F. (1996). *Good natured: the origins of right and wrong in humans and other animals*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Dennett, D. C. (1996). *Darwin's dangerous idea: evolution and the meanings of life*. London: Penguin.
- Enoch, D. (2011). *Taking morality seriously: a defense of robust realism*. Oxford: Oxford University Press.
- Fessler, D. M. T., & Navarrete, C. D. (2004). Third-party attitudes toward sibling incest: Evidence for Westermarck's hypotheses. *Evolution and Human Behavior*, 25(5), 277–294. <https://doi.org/10.1016/j.evolhumbehav.2004.05.004>



- FitzPatrick, W. (2016). Morality and Evolutionary Biology. En E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2016). Metaphysics Research Lab, Stanford University. Recuperado de <https://plato.stanford.edu/archives/spr2016/entries/morality-biology/>
- Foot, P. (2001). *Natural goodness*. New York: Oxford University Press.
- Graham, J., Haidt, J., Koleva, S., Motyl, M., Iyer, R., Wojcik, S. P., & Ditto, P. H. (2013). Moral foundations theory: The pragmatic validity of moral pluralism. En *Advances in experimental social psychology* (Vol. 47, pp. 55–130). Elsevier.
- Hamilton, W. D. (1963). The evolution of altruistic behavior. *The American Naturalist*, 97(896), 354–356.
- Hofweber, T. (2018). Logic and Ontology. En E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2018). Metaphysics Research Lab, Stanford University. Recuperado de <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/logic-ontology/>
- Hursthouse, R. (2001). *On virtue ethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Joyce, R. (2006). *The evolution of morality*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Joyce, R. (2016). Moral Anti-Realism. En E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016). Metaphysics Research Lab, Stanford University. Recuperado de <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/moral-anti-realism/>
- Kaufman, W. R. P. (2016). *Human nature and the limits of Darwinism*. New York: Palgrave Macmillan.



- Lenman, J. (2014). Moral Naturalism. En E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2014). Metaphysics Research Lab, Stanford University.
Recuperado de <https://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/naturalism-moral/>
- Mackie, J. (1990). *Ethics: Inventing right and wrong*. London: Penguin.
- Malthus, T. (1798). *An Essay on the Principle of Population*. London: J. Johnson.
- Mizzoni, J. (2009). 'The Social Instincts Naturally Lead to the Golden Rule': The Ethics of Charles Darwin. *Teorema*, XXVIII(2), 123–133.
- Moore, G. E. (1903). *Principia Ethica*. London: Cambridge University Press.
- Morgan, E. D. (2009). Trail pheromones of ants. *Physiological Entomology*, 34(1), 1–17.
<https://doi.org/10.1111/j.1365-3032.2008.00658.x>
- Nei, M. (2013). *Mutation-driven evolution* (1st ed). Oxford: Oxford University Press.
- Papineau, D. (2016). Naturalism. En E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016). Metaphysics Research Lab, Stanford University.
Recuperado de <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/naturalism/>
- Peña, L. (2009). *Estudios republicanos: contribución a la filosofía política y jurídica*. Madrid: Plaza y Valdés.
- Ross, D. (2018). Game Theory. En E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2018). Metaphysics Research Lab, Stanford University.
Recuperado de <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/game-theory/>



- Rudge, D. (2013). Ecological Genetics. En M. Ruse (Ed.), *The Cambridge Encyclopedia of Darwin and Evolutionary Thought* (pp. 293–299). New York: Cambridge University Press.
- Ruse, M. (2010). The biological sciences can act as a ground for ethics. En *Contemporary debates in philosophy of biology* (pp. 297–315). Malden, MA: Wiley-Blackwell.
- Ruse, M., & Wilson, E. O. (1985). The evolution of ethics. *New Scientist*, (108), 50–52.
- Sayre-McCord, G. (2017). Moral Realism. En E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2017). Metaphysics Research Lab, Stanford University. Recuperado de <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/moral-realism/>
- Schaich Borg, J., Lieberman, D., & Kiehl, K. A. (2008). Infection, Incest, and Iniquity: Investigating the Neural Correlates of Disgust and Morality. *Journal of Cognitive Neuroscience*, 20(9), 1529–1546. <https://doi.org/10.1162/jocn.2008.20109>
- Spencer, H. (1879). *The Principles of Ethics* (Vol. 1). London: Williams and Norgate.
- Street, S. (2006). A Darwinian dilemma for realist theories of value. *Philosophical Studies*, 127(1), 109–166.
- Trivers, R. L. (1971). The evolution of reciprocal altruism. *The Quarterly review of biology*, 46(1), 35–57.
- van Roojen, M. (2016). Moral Cognitivism vs. Non-Cognitivism. En E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2016). Metaphysics Research Lab, Stanford University. Recuperado de <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/moral-cognitivism/>



Weinstein, D. (2017). Herbert Spencer. En E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2017). Metaphysics Research Lab, Stanford University.

Recuperado de <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/spencer/>

Westermarck, E. (1891). *The history of human marriage*. London: Macmillan & Co.

Wilson, E. O., & Hölldobler, B. (2005). Eusociality: Origin and consequences. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 102(38), 13367–13371.

<https://doi.org/10.1073/pnas.0505858102>

Wright, S. (1931). Evolution in Mendelian populations. *Genetics*, 16(2), 97.